

L. FERRY, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, Taurus, Madrid 2007, 322 pp., 13 x 21,5, ISBN 978-84-306-0627-6. IDEM, *Vencer los miedos. La filosofía como amor a la sabiduría*, Edaf, Madrid 2007, 248 pp., 20, ISBN 978-84-414-1904-9.

Estos libros son un ejemplo paradigmático del tradicional gran estilo francés puesto al servicio de la filosofía. La intención declarada del autor es escribir un «curso de iniciación que, siendo lo más sencillo posible, no obviara la riqueza y la profundidad de las ideas filosóficas» (p. 16). El mismo título del primero de ellos ya anuncia una comprensión de la actividad intelectual al servicio de la totalidad de la vida humana, lo que desde los clásicos griegos se llama sabiduría. Esta perspectiva ofrece la oportunidad de desarrollar un discurso hondamente personal y comprometido, a la vez que, por esa misma razón, resulta interpelante para el lector. La idea es sencilla: el saber es luz para vivir. «Sin filosofía no se puede entender nada del mundo en que vivimos. [La filosofía] es el tipo de formación más clarificadora que existe» (p. 17). El contenido del libro entero se resume en la conferencia que encabeza el segundo, por eso me centraré en el análisis del primer libro y terminaré con lo que el segundo añade de original sobre el primero.

El libro aún un planteamiento sistemático de la filosofía con una presentación histórica. La filosofía es, para Ferry, indisolublemente teoría, ética y sabiduría. Y entre estas tres dimensiones se da una coherencia que permite comprender las diversas posiciones intelectuales y el progreso y cambio que se produce en el acontecer temporal de las civilizaciones. En ella el elemento determinante, por ser el objetivo que persigue el hombre, es la sabiduría, que tiene por objeto el sentido de la misma existencia humana en su integridad, esto es, la salvación. Pienso que la elección de este término es profundamente acertada y lastrará de manera decisiva todo el discurso del autor. Vista desde su término la vida humana es mortal y la tarea de la filosofía es en definitiva que aprendamos a vivir sin miedo a la muerte, sin la angustia que se encierra en el

corazón de nuestra propia existencia finita. «Aprender a vivir, a dejar de temer en vano los diversos rostros de la muerte o, simplemente, aprender a superar la banalidad de la vida cotidiana, el aburrimiento y el tiempo que pasa, este fue el primer objetivo» (p. 19).

Esta perspectiva ofrece una versión existencial de la filosofía, atenta a nuestros intereses a largo plazo. De este modo, permite una visión comprensiva de la vida humana como un todo dotado de significado que a cada uno le toca descubrir y cumplir. Así, la dignidad del hombre y la importancia de la inteligencia y la responsabilidad por los propios actos comparecen por derecho propio en el curso del pensamiento filosófico. Pero ofrece también una dificultad particular: resulta difícil obtener una visión suficientemente equilibrada de las semejanzas, relaciones y diferencias de esta comprensión de la filosofía con la religión y, particularmente, con el cristianismo. Por ejemplo, dice casi al principio del libro que la filosofía y la religión son «formas antagónicas de abordar el problema de la salvación» (p. 26). Esta afirmación es históricamente equívoca: nunca ningún sistema filosófico ha pretendido lograr la salvación de todo el hombre, sino sólo como mucho ayudarlo a vivir. Sólo podría emplearse la palabra salvación en filosofía como metonimia para la liberación del miedo y de las pasiones, para expresar sólo el modo sabio de vivir. El antagonismo que menciona sólo se da en su particular visión de una filosofía postcristiana. Y más adelante añade que los puntos de vista de la religión y la filosofía «no sólo son diferentes, sino incluso contradictorios e incompatibles» (p. 80). Pero esto simplemente no puede ser verdad, y el propio autor lo advierte con claridad, hasta el punto que dedica al cristianismo uno de los cinco grandes apartados en los que estructura el texto.

Desde el punto de vista sistemático desarrollado en estas páginas el cristianismo no resulta sino otra determinación histórica de la sabiduría, como pueden serlo el estoicismo, la ilustración o la genealogía, y no más contrario a cada una de esas posiciones que cualquier otra. En cambio, si miramos las declaraciones explícitas del autor, la oposición completa no es con ninguna otra versión histórica de la filosofía, sino con la filosofía misma. Si esto fuera cierto, un capítulo entero debería desaparecer y sería imposible explicar, como el propio autor afirma, su influencia, que ha sido la más extensa desde un punto de vista histórico. No podría ser verdad la siguiente declaración: «Aunque no seas creyente, *a fortiori* aunque uno se muestre hostil ante las religiones [...] uno no tiene derecho a ignorarlas» (p. 77). De la misma manera, el cristianismo «va a proponer [...] una respuesta inédita, completamente nueva, a la pregunta de la relación que mantenemos con la muerte y con el tiempo, lo cual le permitirá suplantar, casi sin concesión alguna, las respuestas que la filosofía venía ofre-

ciendo desde hacía siglos» (p. 79). Sorprende que si la filosofía trata de la salvación, entendida como saber vivir, y si el cristianismo ofrece una respuesta al deseo radical de los hombres, la conclusión sea que esa respuesta no pertenece a la filosofía. Que el cristianismo sea más que filosofía no significa que no sea también sabiduría. Que alguien no pueda creer o pueda no creer, no elimina la propuesta, sólo se hace inaccesible o inaceptable para él. Pero no lo excluye del universo de la filosofía. Igual que el que no podamos aceptar los presupuestos teóricos del estoicismo elimina para nosotros su pretendida función salvadora, pero no le excluye del estudio de la sabiduría.

El autor dedica el primer capítulo a exponer su comprensión de la filosofía. Se parte de un planteamiento antropológico: «partiremos de una consideración muy simple [...] el ser humano [...] es mortal o, por decirlo como los filósofos, es un ser “finito”, limitado en el espacio y en el tiempo. Pero, a diferencia de los animales, es el único ser que tiene conciencia de sus límites. Sabe que va a morir y que también morirán sus seres queridos. No puede evitar hacer preguntas ante una situación que, a priori, resulta inquietante, por no decir absurda o insostenible» (p. 23). Se trata de una comprensión que aproxima filosofía y religión: «¿Qué es lo que deseamos? No estar solos, ser comprendidos, amados, que no nos separen de nuestros seres queridos; resumiendo, no morir y que ellos tampoco mueran. Ahora bien, la vida real acaba frustrando un día u otro todas estas esperanzas» (p. 24). Pero esa comunión en el fin, sorpresivamente, convierte filosofía y religión en caminos antagónicos: «para los que dudan de la verdad de estas promesas [religiosas] el problema sigue ahí. Y es justamente ahí donde la filosofía, por así decirlo, toma el relevo» (p. 24). La explicación del propio autor reza así: «la filosofía también pretende salvarnos, si no de la muerte misma, al menos de la angustia que nos inspira, *pero recurriendo sólo a nuestras propias fuerzas y con la sola ayuda de la razón* [...] Al no lograr creer en un Dios salvador, el filósofo es, ante todo, aquel que cree que conociendo el mundo, comprendiéndose a sí mismo y a los demás en la medida que nos lo permite nuestra inteligencia, se puede llegar a superar los miedos, pero más que desde una fe ciega, desde la lucidez» (pp. 26-27).

Como resulta obvio, esta comprensión de la fe resulta deficiente para todos los que tengan la dicha de disfrutar de ella. No es, en absoluto, la auto-comprensión del creyente y una crítica meramente externa no resulta relevante. Ahora bien, a mi entender esta posición no es sólo que incurra en un error acerca de la fe, sino que, sobre todo, es sumamente deficiente desde el punto de vista antropológico. La apelación a «nuestras propias fuerzas» resulta excesivamente individualista, y en cierta medida solipsista, mucho más en un libro dedicado a «mentes jóvenes». ¿Incluye ese concepto una educación mejor? ¿De-

be considerarse como fuerza propia el buen ejemplo de la familia y de los profesores? ¿Es la organización sociopolítica de la democracia una «fuerza propia»? Por otro lado, ¿cómo puede significar «la sola ayuda de la razón» algo aislado del amor a la realidad —especialmente a las personas— que conocemos y de la confianza mutua que surge del mismo y del esfuerzo de lealtad que supone? El propio planteamiento del discurso filosófico de Ferry impide esta postura excesivamente cerrada, que sin embargo abraza sin rebozo para establecer de manera tan forzada como gratuita la diferencia entre filosofía y cristianismo.

El autor ofrece dos razones fundamentales según las cuales la filosofía no puede ser religiosa. «En primer lugar, y sobre todo, porque la promesa que nos hacen las religiones para calmar la angustia producida por la muerte, a saber, aquella según la cual somos inmortales y vamos a reencontrarnos tras la muerte biológica con aquellos a los que amamos es, como si dijéramos, demasiado bonita para ser cierta. También demasiado bonita y asimismo muy poco creíble es la imagen de un Dios que sería como un padre para sus hijos» (p. 32). A esta declaración sigue un breve *excursus* sobre el problema del mal. Supongo que es una lástima, para la coherencia del pensamiento de Ferry, que «ser demasiado bonito» no sólo no sea un argumento excesivamente fuerte sino que ni siquiera es un razonamiento. Más acertada, en cambio, parece la siguiente declaración: «lo que ocurre simplemente es que carece de fe, eso es todo, y en estas condiciones se ve abocado a buscar en otra parte, a pensar de otra manera» (p. 33). El reconocimiento de una carencia sí es relevante, pero sólo puede pensar de otra manera si hay otra parte. ¿No podría compararse la fe a la visión? Y si es así, ¿dónde pueden mirar los ciegos para ver? Esto sólo tendría sentido si la fe y la razón se mostraran mutuamente incompatibles. Pero donde uno esperaría argumentos se encuentra sólo declaraciones.

La segunda razón se formula así: «si la religión calma la angustia convirtiendo la muerte en una ilusión, se arriesga a hacerlo al precio de la libertad de pensamiento. Porque siempre existe el peligro de que, en mayor o menor medida, y como contrapartida al sosiego que pretende procurar, se abandone la razón para hacer sitio a la fe, que se abandone el espíritu crítico para poder creer. [...] Filosofar en lugar de creer supone, en el fondo [...] preferir la lucidez al confort, la libertad a la fe. En verdad se trata, en cierto sentido, de “salvar el pellejo”, pero no a cualquier precio» (p. 33). El verdadero riesgo es sostener una comprensión kantiana de la razón y renunciar a la vez a la coherencia que liga desde siempre fe y libertad. El precio de la fe es fundamentalmente la renuncia al solipsismo, la negación de la autosuficiencia, de la que se alimenta toda razón sensata. A cambio, la fe proporciona una mayor apertura de la razón, una visión más amplia y profunda de la realidad, la experiencia de un amor sin me-

dida, la alegría de ser incondicionalmente queridos. Aspectos todos ellos que potencian la creatividad personal y el compromiso histórico y social con los demás. Otras suposiciones serían excesivamente exclusivistas y requerirían argumentos más serios que la referencia a que podría ser una mera ilusión.

Uno puede proponer una lectura de los primeros autores cristianos que subraye las declaraciones contra la filosofía, pero sin una contextualización sobre lo que entienden por filosofía en cada caso, esa lectura no tiene más valor que la contraria, puesto que todos los primeros cristianos se tenían unos a otros por verdaderos filósofos. En concreto, la fe cristiana se opone a la cerrazón que la soberbia humana provoca en la vida intelectual del que piensa que tiene todas las respuestas, pero que en definitiva no son más que palabras. Los argumentos existenciales que esgrimen los primeros cristianos contra los estoicos están bien expuestos en el libro, pero no se sacan de ellos las conclusiones pertinentes. Creer no disminuye ni un ápice la libertad del pensamiento, puesto que sólo una inteligencia libre puede aceptar un amor que le supera, porque el único modo de aceptarlo es justamente su libertad. Pero si uno renuncia a creer, entonces quedará todavía por demostrar que puede estar a la misma altura. La lectura de las últimas páginas del libro se convertirá entonces en decisiva para juzgar el valor real de la propuesta de Ferry. Y el punto de comparación con esas páginas puede ser la frase del propio autor referida al cristianismo, a pesar de todas sus deficiencias hermenéuticas: «partiendo de una *theoria* nueva, el cristianismo va a elaborar una moral totalmente inédita, seguida de una doctrina de la salvación fundamentada en el amor que le permitió ganar el corazón de los hombres» (p. 81). La pregunta decisiva, entonces, será: ¿podrá el lector obtener una consideración estructuralmente semejante e igualmente plausible de la propuesta de Ferry?

Sospecho que hay algo más en la posición filosófica de Ferry, que se deja ver en contadas ocasiones: una urgencia, una necesidad perentoria de superar el miedo y lograr la salvación. Esto que en el primer libro se encontraba sugerido, en el segundo se desarrolla desde el propio título. Y la conferencia en la que pretende resumir sus posiciones, con la que se abre el segundo libro («¿Qué es la filosofía? Una breve historia de las doctrinas de la salvación sin Dios»), viene a ser una declaración de intenciones: la filosofía es una doctrina de salvación sin Dios. Pero esta declaración primigenia no resiste la reflexión del autor con la misma fuerza con que se presenta inicialmente.

Pero esta coyuntura psicológica no es la más aconsejable para lograr el sereno equilibrio que exige la sabiduría. En este punto resulta brillante su exposición de los antiguos estoicos, quizá por su proximidad intelectual a los mismos a través de Spinoza, y que ocupa el segundo capítulo. Pero esta urgencia

conduce a anular la visión clásica, tanto platónica o aristotélica como cristiana, de la filosofía. Por eso dice Ferry: «si la filosofía etimológicamente es “amor” (*philo*) a la “sabiduría” (*sophia*), debería autoanularse para dejar sitio, en la medida de lo posible, a la sabiduría misma, que es, sin duda, el fundamento de todo filosofar. Pues ser sabio no consiste, por definición, en amar o buscar el ser. Ser sabio supone simplemente vivir sabiamente, feliz y libre en la medida de lo posible, tras vencer, finalmente, los miedos que la finitud despierta en nosotros» (pp. 36-37). Esta descripción del sabio, con profundas resonancias hegelianas o gnósticas, tiene todo el sabor de las afirmaciones de Spinoza y es esencialmente postcristiana, y, como en los casos mencionados, no por incompatibilidad entre fe y libertad, sino por el libre rechazo de la fe, ciertamente menos libre que su aceptación, puesto que supone renunciar a la apertura radical de la razón y a su infinitud potencial.

Aristóteles sostuvo ciertamente que la filosofía primera es sabiduría, un saber del sentido de la vida que permite armonizar los diferentes saberes y ofrece una comprensión real de la realidad. Incluso sostuvo que ese es el saber más propio de Dios, pero no sostuvo que ninguna sabiduría nos salvaría, por la sencilla razón de que la sabiduría no es una persona y una sabiduría sin ayuda, compañía y amistad es algo cerrado que condena a la soledad. Puede observarse en este punto la afirmación del autor: «la *razón* dejará de ser la facultad teórica por excelencia, y pasará a serlo la *fe*» (p. 85). Si la *razón* es sólo una facultad, entonces no puede salvar al hombre entero. Nunca ha defendido el cristianismo que la fe sea una facultad, sino un don y una virtud, una virtud justamente de la razón. La sustitución entre facultades es uno de los mitos modernos que se aceptan sin discusión, un auténtico prejuicio.

Desde esta perspectiva se desvelan los aciertos y las limitaciones de la posición de Ferry: «aunque la doctrina cristiana de la salvación no sea filosófica, no por ello dejará el ejercicio de la razón de ocupar su lugar en el seno del cristianismo [...]. En el seno del cristianismo habrá un lugar reservado, ciertamente modesto y subalterno, pero no por ello menos real, para algún momento filosófico, entendido como el uso de la razón humana, destinada a clarificar y reforzar la doctrina de la salvación, si bien bajo la premisa de que ésta descansará sobre principios religiosos y de que la fe será su principal fundamento» (p. 79). Esta descripción, en cambio, está formulada desde la perspectiva ilustrada, que Ferry explica en el capítulo cuarto a partir de la crisis de la sociedad moderna, causada por la aparición de la ciencia, la filosofía de la libertad de Rousseau y de la ética kantiana.

El problema ahora ya no está en la oposición entre filosofía y cristianismo: «la formulación de una doctrina de salvación ya no es privativa de la filo-

sofía y, aunque en principio no exista contradicción entre ambas, las verdades reveladas por la fe ocupan siempre un primerísimo lugar frente a las verdades reveladas por la razón» (p. 93). Ahora se trata de prioridades, lo cual es ciertamente más ajustado, aunque todavía lejos de la exactitud que sería deseable. El autor se deja llevar por el miedo de una conclusión precipitada, según la cual la filosofía «dejará de ser una forma de sabiduría o una disciplina de vida» (p. 94), para convertirse en disciplina académica, en escolástica. Este argumento recuerda sobremanera la vieja disputa medieval entre las facultades de filosofía y teología en el París del S. XIII. Pero esta conclusión sólo se obtiene si se supone que la filosofía se acaba en sí misma. Sin embargo, ese prejuicio no puede aceptarlo una sabiduría suficientemente atenta a no dejar nada fuera de su consideración, a no apartar voluntariamente la vista de nada que se le ofrezca, provenga de donde provenga. Por eso el autor no acierta cuando dice que en el cristianismo «se filosofa sobre el sentido de las Escrituras o sobre la naturaleza en tanto que obra de Dios, pero ya no sobre las finalidades últimas de la vida humana... pero casi nunca, so pena de parecer ridícula o dogmática, la filosofía se presenta como amor a la sabiduría» (pp. 94-95). Precisamente una filosofía sapiencial, atenta a los fines del hombre, no cerrará los ojos y dejará al margen de su atención a la salvación de cada quien, y mucho menos cuando se sostiene, como reconoce el propio Ferry, que «seremos salvados no solamente por una persona, Cristo, sino también *en tanto que personas*» (p. 82). No. La auténtica filosofía será siempre, también y privilegiadamente en el cristianismo, amor a la sabiduría, pero los cristianos han comprendido que la sabiduría tiene un nombre propio que personaliza a quien lo pronuncia, lo saborea y lo contempla.

Ferry expone con precisión la aparición de la moderna ética ilustrada: «Ésta es la razón por la que puede considerarse *libre* y, por consiguiente, *perfectible*, porque él podrá, a diferencia de los animales lastrados por una naturaleza casi eterna, *evolucionar*» (p. 139). «*Los hombres son los únicos seres que tienen historia, dignidad e inquietudes morales*» (p. 143). De este modo, aparece un abismo entre hombre y naturaleza, una separación imposible de superar: «El hombre [...] es el ser antinatural por excelencia» (p. 150). De este modo acontece la alienación del ser humano y de la sociedad. Como expone el autor con referencias a Heidegger: «en la realidad (ya no sólo en el ámbito de la historia de las ideas) la mutación culmina con el surgimiento del mundo en el que el "progreso" (ahora se imponen las comillas) se ha convertido en un *proceso automático y desprovisto de finalidad alguna*, una especie de mecánica autosuficiente en cuyo seno los seres humanos están totalmente *desposeídos*. Y es precisamente esta *desaparición de los fines en beneficio de la lógica de los medios* lo que constituye la victoria de la técnica como tal» (p. 258).

En este contexto, el autor expone el estilo sapiencial de la genealogía y de la deconstrucción, para explicar hasta dónde se puede llevar la crítica sin destruir al hombre mismo. De este modo, se perfila su propia posición, contraria a la crítica sin límites e incapaz de construir creativamente un camino de salvación para el ser humano. Y, a la vez, ajena al materialismo: «los materialistas nunca se han privado de juzgar el mundo entero, empezando por sus vecinos, de expresar sentencias morales sobre todo tipo de conductas que su filosofía les impide asumir [...] Prefiero no contradecirme permanentemente, aunque para ello tenga que defender nuestra capacidad de distanciamiento respecto de la naturaleza y de la historia» (pp. 273-274). Es imposible leer estas páginas sin asentir al respeto por la coherencia intelectual, sin simpatizar por el amor a la verdad en un tiempo de relativismo escéptico en el que el poder político y cultural pretende dirigir completamente la vida humana.

Se trata de una posición verdaderamente humanista: «no somos capaces de pensarnos a nosotros mismos ni a nuestra relación con los valores, al margen de la hipótesis de la trascendencia. Es una necesidad lógica, una exigencia racional» (p. 274). Una filosofía que tiene auténticas razones contra el materialismo: «la cruz del materialismo es que nunca piensa su propio pensamiento» (p. 275). Una filosofía que no excluye el corazón y la fortaleza: «puede que les parezca que la defensa de su libertad, y más aún de la vida de sus seres amados, mereciera, en ciertas circunstancias extremas, que se enzarzaran en el combate» (p. 288). Y que establece con precisión el objetivo de la vida humana con la pregunta «¿De qué sirve crecer?» (p. 291). Por eso, considero que acierta en el diagnóstico: «tres elementos de reflexión sobre el modo en que un humanismo no metafísico podría retomar hoy el antiguo problema de la sabiduría: todo ello está relacionado con la *exigencia de un pensamiento ampliado, la sabiduría del amor y la experiencia del duelo*» (p. 291).

Pero ese diagnóstico queda ensombrecido al leer el último capítulo dedicado a la exposición de una nueva forma de sabiduría que resulta escasa, pobre y sombría. En primer lugar por su extensión, demasiado breve para exponer todo lo que está en juego y explicar su relación con todos los temas que han aparecido a lo largo de las páginas del libro. En segundo lugar, por el esfuerzo excesivo desarrollado para excluir la metafísica y la religión. En este punto, la capacidad crítica frente a lo que resulta moneda corriente en el pensamiento actual se bloquea y se impone un espeso silencio con la única excusa que no se puede volver atrás. Por último, la propuesta de un amor lúcido se ofusca por la desesperanza del que reconoce que sólo se puede vivir sabiamente algunos breves momentos de nuestra existencia. En estas páginas se percibe claramente el desengaño de lo poco que se ha ganado en veinticinco siglos de reflexión filo-

sófica, desde la *Ética a Nicómaco* hasta estas líneas, pero lo que entonces era inevitable ahora está teñido de oculta desesperación. Ser hombre sabio sigue siendo una tarea ímproba e inevitable.

El segundo libro está dividido en tres partes. La primera es la conferencia de la que ya se ha hablado. La segunda parte esta compuesta por diversas objeciones que se han presentado al autor y las respuestas que han merecido. En primer lugar comparece André Comte-Sponville (pp. 107-144); en segundo lugar la crítica de los teólogos cristianos (pp. 145-168), donde se discuten los escritos de Michael Quesnel, Rector de la Universidad Católica de Lyon, Hyppolite Simon, obispo de Clermont-Ferrand, y, finalmente se menciona a Damián le Guay (p. 166). Y en tercer lugar las objeciones presentadas desde el multiculturalismo y la heterogeneidad de las tradiciones orientales respecto a la filosofía occidental.

A mi entender lo más relevante es la discusión con los teólogos católicos, porque en ella se plantean los temas claves de la filosofía: la trascendencia y la relación entre razón y convicciones. La única respuesta a la afirmación de la trascendencia es el rechazo de la metafísica, entendida como ontoteología, que busca fundamentaciones últimas que no pueden ser sino ilusiones «que sobrepasan los límites de la finitud humana» (p. 167). Esta convicción, que se constituye como un verdadero axioma de su pensamiento, conduce a pensar que el autor no ha conseguido, quizá porque no ha querido, superar a Kant. El precio a pagar es mantener que la fe es «una apuesta, un postulado, una decisión de creer que solo compromete a uno mismo» (p. 167).

Esta rígida delimitación de campos, el establecimiento de esta demarcación entre filosofía y fe no hace justicia ni a la filosofía ni a la fe, al menos en la medida en que tanto el filósofo como el creyente reclaman para sí el título de buscadores de la verdad. Esto se ve de manera especialmente clara en relación con la radicalidad humana: «la salvación solo vale si no está fundada sobre una ilusión, y, después de todo, en términos de sabiduría, más vale una ambición más modesta que la de los cristianos o de los espinosistas, pero enraizada en lo real y la lucidez, más que en una promesa grandiosa, pero evidentemente ligada, a mi parecer, a las ilusiones o al menos a las “convicciones” de la metafísica clásica» (p. 168). La pregunta surge de modo natural: ¿cómo es posible una salvación modesta?

Ferry sabe que no ha dicho todo: «Soy consciente de no agotar, con esas cuantas observaciones, toda la riqueza de la discusión que mis dos interlocutores cristianos han querido entablar conmigo» (p. 168). Pero, sobre todo, las dimensiones reales del concepto de salvación, que tiene en mente Ferry, es efecti-

vamente modesto, como se demuestra en el título de la conclusión que cierra estas páginas: «Domesticar el miedo». El propio autor sigue así: «¿Por qué un título tan ambicioso, al final, tan modesto? ¿Por qué, por ejemplo, no prometer al lector que, gracias a la filosofía, podrá “vencer los miedos” sin esfuerzo, acabar con ellos, fulminarlos, como san Jorge a su dragón, para vivir al fin en la serenidad más perfecta? La promesa, en los tiempos que corren, podría seducir... El filósofo no es un sabio, todavía menos un gurú. Amar la sabiduría es desearla, buscarla, no poseerla, y en ese aspecto, si no en todo, la filosofía es una búsqueda. El sabio auténtico, si existe, seguramente no escribe, no sermonea a las multitudes: se contenta con vivir y eso le basta.... La promesa de una victoria sobre los miedos es una mentira; nunca se acaba con ellos. Y eso es igualmente válido para los tres discursos que pretenden, cada uno a su manera, afrontarlos: el religioso, el psicoanalítico y el filosófico» (p. 243). De este modo, la anterior contraposición entre ontoteología y filosofía se desvanece, pero lo que queda en el aire son las posibles dimensiones de infinitud que existen en el ser humano, especialmente la razón, y la fundamentación de la dignidad humana.

La tercera parte del libro consiste en un conjunto de comentarios personales del autor sobre qué partes de la filosofía merecen especialmente ser conservadas. Están agrupadas en tres epígrafes. El primero trata acerca de la definición de filosofía y en él hay comentarios sobre Hegel respecto a la relación entre filosofía, religión y arte, sobre el existencialismo como puro humanismo, sobre Popper en torno a la demarcación de los saberes humanos, sobre algunos autores pertenecientes a la genealogía y la deconstrucción, y sobre Heidegger en relación a su determinación de la ontología. El segundo epígrafe reúne dos consideraciones sobre ética aplicada: los derechos de los animales según los utilitaristas y la educación a través del trabajo según Rousseau y Kant. El tercer y último epígrafe versa en torno a la soteriología cristiana y la filosofía laica. Ferry considera que Pascal puede ser un magnífico aliado para pensar el amor como cruce de caminos entre la singularidad del hombre y la universalidad del saber filosófico (pp. 236-242).

Aquí se revela a fondo la inevitabilidad de la fe cristiana en el pensamiento filosófico y las tensiones que introduce, y que en estas páginas no están a mi entender correctamente resueltas, como se advierte en las últimas páginas. «La idea de una secularización del cristianismo no es solamente posible sino, en más de un aspecto, fecunda. ¿En qué podría consistir, al margen de la religión, una sabiduría del amor? ¿Cómo vivir *filia* y *ágape* con la clara conciencia de que veremos morir inevitablemente a los que amamos, a no ser que muramos antes que ellos? ¿Qué diálogo, qué lazos establecer con ellos en esas condiciones cada día que Dios crea o más bien no crea? Ésas son las cuestiones que merecen que

nos detengamos inspirándonos, entre otros, en el mensaje de Pascal. Un humanismo laico puede tener allí su origen» (p. 246). El adjetivo «laico» es la etiqueta con la que le gusta jugar al autor, pero el sustantivo «humanismo» pertenece por derecho propio a la herencia del pensamiento cristiano. Queda por aclarar por qué Ferry prefiere el adjetivo al sustantivo. La referencia a la utilidad política es intelectualmente insuficiente, aunque a ella se refieren las últimas líneas del libro: «Esclarecer lo que está en juego en la política moderna a la luz del humanismo al fin liberado de los oropeles de la metafísica puede ser útil» (p. 248).

La brillantez de la exposición, la fuerza del corazón que manifiesta y desarrolla hace de estas páginas una lectura apasionante. A la vez estos libros indican el difícil camino que tenemos por delante. El destino del hombre y de la civilización occidental, que busca la sabiduría pero no es capaz de encontrarla entre el escepticismo, el relativismo y la increencia, exigen una filosofía abierta a la trascendencia, propiamente metafísica. En el alma de los que se arriesgan a pensar a fondo se encuentra el destino mismo de cada persona y de la entera sociedad: conviene hacerlo con toda responsabilidad.

Enrique R. MOROS

J.-P. MAHÉ y B.L. ZEKIYAN (eds.), *Saint Grégoire de Narek Théologien et Mystique, colloque international tenu à l'Institut Pontifical Oriental, 20 - 22 2005*, Pontificio Istituto Orientale («Orientalia Christiana Analecta», 275), Roma 2006, 377 pp., 17 x 24, ISBN 978-88-7210-350-9.

Gregorio de Narek (Gregorio Narékatsi, según su denominación armenia) es el monje armeno que indiscutiblemente ha ejercido la mayor y más fructífera influencia sobre la vida espiritual y poética del pueblo armenio en este último milenio. Su vida y su familia están estrechamente ligadas al monasterio de Narek. Gregorio nace ca. el a. 944, y muere en Narek en torno al a. 1004. Ya durante su vida, la influencia sobre sus contemporáneos fue enorme, tanto desde el punto de vista de su saber —especialmente de su saber teológico y de su exquisita poesía—, como desde el punto de vista de su espiritualidad y de su santidad de vida. El *Synaxarion* armenio establece su fiesta en el 28 de febrero.

Aunque no sean muchas las ediciones y traducciones de su obra en Occidente, no se puede decir que Gregorio de Narek sea un desconocido. Su presencia está viva entre los armenios que viven entre nosotros, y algunos de sus libros han sido editados y reeditados en numerosas ocasiones. Es llamativo, p.e., que entre 1801 y 1893 el *Libro de las oraciones* haya sido editado cinco veces, y